

Hermenêutica e Verdade

(Um apontamento)

1. A hermenêutica, que, como é sabido, foi primeiramente uma técnica de interpretação aplicada aos textos bíblicos, literários, jurídicos, filosóficos e teológicos, transformou-se, no último século, numa filosofia, com pretensão de ser mesmo a única filosofia possível. Nietzsche professou-a na teoria e na prática. Foi, porém, especialmente a partir de Heidegger e do seu discípulo Hans-Georg Gadamer que, no interior da viragem linguística da filosofia, a hermenêutica se tornou ela mesma uma filosofia, considerada pelos seus seguidores como a (única) via da nossa compreensão do mundo.

A filosofia hermenêutica lida de diversas maneiras com a ideia e o problema da verdade. A relação entre hermenêutica e verdade anda ligada à relação entre hermenêutica e metafísica. Esta segunda relação tende hoje, na cultura filosófica tipicamente posmoderna, a ser vista em negativo ou, se preferirmos, em disjuntivo-exclusivo (*aut-aut*): ou hermenêutica ou metafísica. A opção mais generalizada dos filósofos hermenêuticos é pela primeira: hermenêutica, sim; metafísica, não. Chegou-se ao fim da metafísica. A história desta é considerada, desde Nietzsche com reforço em Heidegger, como um desvio do verdadeiro pensar filosófico. Neste segundo, porém, ao contrário do primeiro, a exclusão da metafísica não implica a exclusão da pretensão de verdade e da preocupação por (re)conduzir os caminhos da filosofia na senda da sua procura.

Como quer que seja, o advento da filosofia hermenêutica obrigou a repensar, aprofundando-a, a problemática da verdade, na mira de uma mais apurada verdade sobre a verdade.

2. Hermenêutica significa interpretação. A interpretação da linguagem (de toda e qualquer modalidade de linguagem) desvela sentido. O *sentido* não é o mesmo que a verdade, sem mais. O sentido, na linguagem, é o que uma frase ou um texto quer dizer, ao passo que a *verdade*, numa frase ou enunciado (verdade lógica ou do juízo), só se dá se o que ela quer dizer corresponde ao que a realidade referida é. O sentido duma frase pode, pois, ser verdadeiro ou falso, conforme ela diz o que a realidade é ou o que não é. O sentido é aí aquilo que adiante designaremos como *verdade* (advindo do ser, pela via da linguagem) *para nós*. Em todo o caso, se admitirmos, à partida, que a linguagem radica no ser, ele tende a trazer consigo verdade. Porém, sendo sempre feito de manifestação e ocultação, de facto o sentido traz verdade (desvelamento) e não-verdade (ocultação). O sentido é a verdade hermenêutica: é aquilo que o ser do que quer que seja, mediante a linguagem, me diz de si. É a verdade ontológica em sentido heideggeriano: é o desvelar-se ou o dizer-se do ser. Nos termos do próprio Heidegger, ela é o «advento iluminador-velador do próprio ser» ¹.

3. A hermenêutica que se tornou filosofia tendeu a reduzir toda a verdade ao sentido, quer dizer, a uma verdade (apenas) «para nós». Mais rigorosamente, mesmo a uma verdade «para mim». Esta redução anda a par com a proclamação da «morte de Deus» e do «fim da metafísica». Com isso se significa que não há qualquer *verdade em si*. «O mundo [em si] tornou-se uma fábula» ², Consequentemente, também não há qualquer *verdade em nós*. Não há nenhum *fundamento* da verdade «para nós», nem objectivo ou de ser em si (como era admitido na grande tradição da filosofia ocidental grega e medieval) nem subjectivo ou de razão (como foi professado pelas filosofias da modernidade). Não há, por isso, qualquer verdadeiro *conhecimento* das coisas; apenas se dão interpretações e, com elas, diferentes modos de *compreensão* do mundo. A fórmula consabida

¹ MARTIN HEIDEGGER, *Carta sobre o Humanismo*, Guimarães Editores, Lisboa, p. 50.

² Cf. FRIEDRICH NIETZSCHE, *Crepúsculo dos Ídolos*, pp. 35-36. Vd. também um interessante comentário em ENRIQUE OLTRA PERALES e ROBERTO PRIETO TABOADA, *Reflexiones sobre la presencia y ausencia de Dios*, Ed. Espigas, Valencia, 2000, pp. 176-187.

desta radicalidade foi dada por Nietzsche quando disse que «não há factos, só há interpretações»³. A filosofia, que primeiro cuidara de conhecer o ser, e depois a razão que o pretendia conhecer, abandonou toda a pretensão de conhecimento e encontrou um novo centro de interesse e de ocupação. Tornou-se filosofia da linguagem e filosofia hermenêutica. Substituiu a ambição do conhecimento do mundo pela modéstia da sua compreensão.

4. Em sua modalidade radical, a hermenêutica, sendo uma filosofia da inconsistência, não pode ela mesma sustentar-se consistentemente. Compreende-se, por isso, que, a par com esta modalidade radical, se tenham desenvolvido outras modalidades não radicais que tentam conciliar os condicionamentos linguístico-culturais do nosso conhecimento do mundo com a irrecusável necessidade de dar o devido lugar quer ao ser que subjaz a toda a ideia de verdade quer à razão que disso mesmo deve dar razão.

Por essa via, elas procuram preservar a viabilidade da metafísica, ainda que entendida em modo diferente do que era tradicional. A par com a ideia de verdade «para nós», acolhem a ideia de uma verdade em si, entendendo ou subentendendo que sem referência a uma verdade em si não faz sentido falar-se de uma verdade «para nós». Esta relativização da verdade hermenêutica significa, pela negativa, a recusa do radicalismo que professa a exclusividade da verdade hermenêutica; e, pela positiva, a necessidade de uma *referência* à verdade em si, para que possa pensar-se uma verdade «para nós». A ideia essencial é a de que a verdade «para nós» é necessariamente *relativa* a uma verdade em si.

Parece ser caso para, em paralelo com um certo «regresso do religioso» depois da «morte de Deus», podermos falar de um regresso da verdade em si e do ser em si e, com isso, de um regresso da metafísica, depois do seu anunciado fim. Sem dúvida, não sem uma certa (e necessária) purificação da ideia de metafísica e da ideia de verdade que andavam subjacentes ao pensamento tradicional, num processo que, também em paralelo com o que se vem passando com a ideia de Deus e com o fenómeno religioso, pode traduzir-se, em termos de raiz grega, como de crise, metamorfose e catarse.

³ W. F. NIETZSCHE, *Crepúsculo dos Ídolos*, aforismo 80.

O mérito desta postura relativizadora e referencial – que é também o seu contributo de purificação – está em que, em diferença da hermenêutica radical, faz distinção entre a verdade em si e o nosso conhecimento dela. O problema da verdade torna-se um problema difícil, não enquanto problema da existência ou não existência da verdade em si, mas enquanto problema da nossa (in)capacidade para o acesso a ela. Esse problema é real e grave. Nele se questiona, com razão, a pretensão, que foi tradicional na filosofia desde os gregos mas que se tornou especialmente objecto das preocupações da filosofia moderna, de podermos conhecer a verdade em si das coisas, em sua nudez (de linguagem ou de preconceitos ou de quaisquer outras deformações), tornando-a verdade plenamente em nós, isto é, conhecida em modo de posse dela com a segurança da certeza.

5. As posições no interior da corrente hermenêutica da filosofia não são, pois, uniformes. Nos apartados precedentes referimos duas linhas fundamentais: a radical e a que podemos considerar como moderada. A primeira está em Nietzsche e nos seus discípulos mais fiéis ou mais próximos (casos, por exemplo de Derrida e Vattimo). A segunda pode ligar-se sem dificuldade aos pensamentos de Gadamer e Ricoeur. Entre uma e outra, como estruturalmente ambígua, parece situar-se a posição de Heidegger.

O pensador da Floresta Negra, como é sabido, entendeu e descreveu a verdade originária como desocultação ou manifestação (*alêtheia*). Mas a verdade como manifestação é manifestação de quê? Heidegger diz que o é do ser. O ser, porém, é, por sua vez, essa mesma manifestação. O ser é o dizer-se do ser. Parece haver aqui um círculo vicioso. Se o ser se diz, o ser é sujeito do dizer-se, não o próprio dizer-se. Se não admitirmos um lastro de ser por detrás do seu dizer-se, o ser evanesce (torna-se vão, lat. *vanum*, vazio) em pura palavra. A hermenêutica torna-se, como já tem sido observado, um nominalismo radical. Heidegger regressa a Nietzsche. O ser torna-se igual a nada e, com ele, a própria verdade. No entanto, Heidegger insiste em que a verdade é verdade do ser. Aí reside a sua ambiguidade.

6. Ora, reclamando-se o pensador do modo de pensar e do pensamento da verdade dos primitivos poetas filosofantes gregos, esta ambiguidade parece decorrer de uma desatenção inicial a um

dado sobre a verdade que estava, a seu modo, já presente nessa fonte inspiradora e modelo paradigmático do seu próprio pensamento. A verdade era aí efectivamente, em seu sentido originário, a *a-létheia*, o esquecimento ou a desocultação do que no ser, enquanto natureza (*physis*), se encontrava oculto, quer dizer, envolto em mistério. Heidegger recolheu, pois, da referida tradição primitiva dos gregos o carácter ontológico da verdade.

A verdade, porém, era aí ontológica num duplo sentido: a) enquanto que era identificada com o originário das coisas, a sua essência íntima e primeira, o seu verdadeiro ser (*ón*), anterior e oculto por detrás do seu aparecer, e que era em si mesmo palavra (*lógos*) capaz de se dizer; b) enquanto que era também o seu efectivo dizer-se (*légein*) a nós, isto é, o seu aparecer, o *ón* advindo ao *lógos* (palavra) do homem. A deusa Mnemosyne (nome da mesma raiz de *anámnesis* = recordação) conferia ao poeta seu «aedo» ou cantor o dom de regredir até ao originário das coisas, ao seu segredo ou arcano primordial, e de o revelar aos outros.

Heidegger fixou-se no segundo destes sentidos, tendo deixado de parte o primeiro. Esta sua posição liga-se com a sua ideia de temporalidade, como inerente à natureza do ser. Se o ser (*Sein*) que vem à experiência no «aí» (*da*) do ser-aí (*Dasein*) humano, se dá exclusivamente em modo temporal, não há lugar para se falar com pertinência nem de um ser nem de uma verdade «anterior» ou acima do tempo. O ser dá-se como aparecer. «»Ser» quer dizer «aparecer». [...] O ser é como aparecer.»⁴ Do mesmo modo – ou do mesmo golpe, porque é o mesmo – a verdade é esse mesmo aparecer do ser, o seu vir à luz. A ideia de um ser fora do tempo seria a de um ser em si, substancial. O ser ficaria então indevidamente reduzido à categoria ou ao modo do ente. De modo semelhante, deveríamos dizer que a verdade originária seria algo em si, substancial. Estaríamos assim, pensa Heidegger, a reduzir indevidamente o ser e a verdade a algo de «metafísico». É disso que ele acusa Platão e toda a filosofia ocidental que dele depende, quando diz que laboraram no esquecimento do ser pela sua redução ao modo do ente.

⁴ MARTIN HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, trad. franc. *Introduction à la Métaphysique*, Gallimard, Paris, 1967, p. 110.

7. Curiosamente, esse lastro pré-temporal da verdade originária guarda alguma analogia com o pensamento bíblico da mesma verdade. No caso bíblico, inatendido por Heidegger – em razão de o considerar da ordem da fé religiosa, que não do pensar filosófico –, a verdade originária era transcendente ao mundo e à sua história, sendo suposta pela verdade revelada no tempo como seu último fundamento e sua fonte primeira. Com efeito, também aí a verdade originária é identificada com o segredo ou o mistério último do ser, o qual, sendo «anterior» e transcendente ao tempo, se foi, porém, parcial e progressivamente revelando no decurso do tempo. A verdade advinha ao homem do lado de Deus, como desvelamento ou revelação do seu mistério e dos seus desígnios acerca do mesmo homem. No Novo Testamento essa verdade originária é mesmo expressamente identificada como o Verbo ou Palavra (*Lógos*) substancial de Deus. É essa Palavra eterna que, no decorrer do tempo, se comunica parcialmente aos mortais, como «luz que, vindo ao mundo, ilumina todo o homem» (Jo 1,9).

A captação desta foi aí um caso especial de interpretação. Não foi resultado de qualquer exercício de demonstração metafísica. Em termos heideggerianos, diríamos que a revelação bíblica se deu pela via da escuta interpretativa dos sinais que na natureza e sobretudo na história desvelavam sentido. Em diferença de Heidegger, o povo bíblico entendeu ir percebendo sinais de Alguém que, do além (*metà*) da natureza e da história, lhe ia falando de si como Verdade primeira de onde toda a verdade vinda à luz no tempo tinha a sua origem. Quer isto dizer que na Bíblia se indicia a possibilidade de acesso a uma verdade metafísica por via hermenêutica.

8. As duas tradições – poética-grega e bíblica – estão de acordo com Heidegger em que a verdade que vem à manifestação é uma *veritas filia temporis*, para usarmos a conhecida expressão de Bernardo de Chartres. Estão, porém, em desacordo, relativamente a ele, na suposição de que, por detrás dela está uma verdade originária, «anterior» ao fluir do tempo. Com uma diferença, embora: entre os gregos essa verdade é imanente ao mundo, ao passo que na tradição bíblica é transcendente a ele, sendo, como tal, de ordem metafísica.

Nos primitivos filósofos gregos, ela era imanente à *physis*, e era entendida como o seu *archê*, a sua substância primeira, que, no

processo da natureza, enquanto processo de nascimento ou do desentranhar-se da sua intimidade, advinha mais propriamente como desnaturação ou afastamento daquilo que as coisas são em sua essência originária e, nesse sentido, como afastamento da sua originária verdade. Era nesse sentido que a verdade originária era pré-temporal. Era a *natura naturans*, anterior e suposta pela *natura naturanda* e *naturata*. E era uma verdade substancial, suposta como subjacente ao devir temporal do ser enquanto natureza, isto é, processo de nascimento ou de vir à luz. Tales de Mileto identificou-a com a água, Anaximenes com o ar, Anaximandro com o indeterminado. Em todo o caso, a verdade originária era, para os primitivos gregos, imanente ao mundo. Se dela houvéssemos de falar como verdade metafísica seria apenas no sentido, hoje corrente nas filosofias hermenêuticas, de ser entendida como identificável com uma realidade em si, substancial ou essencial, identificada com o ser entendido como ente.

9. Ao fixar-se na pura verdade temporal ou verdade-acontecimento, com esquecimento da verdade pré-temporal originária, Heidegger enveredou, arrastando consigo múltiplos seguidores, por um caminho «que não leva a parte alguma». De facto, a direcção para onde este se move, quando, na rememoração da história do ser, se orienta para os primórdios daquela e o originário deste, é justamente a do fundo sem fundo de onde, apesar de tudo, considera que deve provir o ser que advém nos entes e se diz na linguagem. Ali onde os filósofos metafísicos, com destaque para Agostinho e sobretudo (com maior clarificação) para Tomás de Aquino, viram a irrecusável remissão para um Ser subsistente e criador, que seria ao mesmo tempo a Verdade subsistente e originária de que todo o ser e toda a verdade derivadas dependem, Heidegger prefere falar do Nada. O seu niilismo não deixa contudo de ser ambíguo. Com efeito, esse Nada não é o absoluto «nada de nada». É apenas o abismo sem fundo do mistério aonde não chega a escuta do ser, mas para o qual remete necessariamente.

Parece residir efectivamente aqui uma das fundamentais ambiguidades e a fundamental fonte de perplexidade do pensador na fase final do seu caminhar. Pode bem ter sido a tomada de consciência desse beco sem saída que, nos últimos tempos da sua vida, o fazia repetir, em modo de estranho lamento inconformado:

«Nietzsche deu cabo [*kaputt gemacht*] de mim»⁵. Heidegger parece ter-se apercebido de que algo tem que haver como fundamento e razão de ser do ser que advém no tempo. É certo que, especialmente em *A essência do fundamento*, se moveu na procura da clarificação deste problema e da superação desta aporia. Moveu-se, porém, sempre no interior do pressuposto de que só na imanência do tempo se dá o ser e só aí acedemos à sua escuta. É a aporia de um «mais além» (*metà*) do imanente e temporal ser dos entes que, por um lado, deve haver, mas que, por outro, lhe parecia não termos ouvidos para escutar e trazer à luz. É, no fundo, – num pensador que sempre se inquietou com encontrar um caminho verdadeiro para a verdadeira metafísica – um certo pressentimento de que, no fundo, algo de metafísico deve haver, embora não veja a via que a ele pode conduzir.

10. Arrimando-se excessivamente a Nietzsche, Heidegger parece ter avaliado mal, desprezando-a em excesso, toda uma tradição mais que bimilenar de pensamento da verdade em registo metafísico. No seguimento dele, alguma filosofia hermenêutica empenhou-se em desvincular a ideia de verdade de toda a dependência e de toda a referência metafísica a uma verdade em si tendo como lastro um ser em si. Um e outra fecharam o universo do ser na imanência do tempo e da linguagem que nele se processa. A filosofia hermenêutica tornou-se assim uma modalidade de positivismo linguístico.

Ora, o que esta desvinculação de toda a dependência e referência metafísica implica é, efectivamente, um inevitável niilismo. A hermenêutica sem remissão para a metafísica é sem consistência epistemológica. Por isso parece que, hermenêutica por hermenêutica, Nietzsche, com o seu niilismo expresso, e, ainda mais, Derrida, com a sem-saída para qualquer «sentido transcendente», inerente ao seu desconstrucionismo, foram mais consequentes que Heidegger com a sua insistência na ideia de verdade como dizer-se do ser que é, ele mesmo, afinal, esse próprio dizer-se, sendo, por isso, um dizer-se de nada.

⁵ Na versão italiana: «mi ha rovinato, fatto naufragare» Conforme testemunho indirecto de Gadamer, numa recente entrevista dada a Riccardo Dottori, referindo o testemunho directo do filho de Heidegger, Hermann. Cf. H.-G. GADAMER, *L'ultimo dio*, Biblioteca Meltemi, Roma, 2002, p. 135 ss.

11. Mais atentos à história do ser e da sua verdade parece terem andado, de facto, Platão e Agostinho e, com eles, a tradição ocidental da filosofia, ao reclamarem um fundamento metafísico ou meta-experimental de toda a verdade que vem à experiência reclamando-se de ser verdade. Pensando, como Heidegger, que a via do nosso acesso a esse fundamento, condição para que seja verdadeiro tudo o que como tal se revela no tempo, teria de ser uma via regressiva e rememorativa, em diferença dele levaram essa via até onde já andava indiciado quer nos primitivos gregos quer sobretudo na tradição bíblica, ou seja, até ao remoto de uma verdade originária ontologicamente anterior à verdade-acontecimento ou verdade-manifestação que se dá no tempo como verdade do ser ele mesmo temporalizado.

Esse recuo a terminar no salto para a transcendência metafísica foi-lhes imposto pela necessidade filosófica de dar razão das coisas. Nisso se posicionaram na linha do filosofar definida por Aristóteles quando escreveu que a filosofia começa quando, depois e em diferença dos «primitivos teologizantes», surgiram aqueles que «dão razão das coisas»⁶. Ora, é justamente esse empenho e essa tarefa de dar razão das coisas que está sistemática e programaticamente ausente de toda a filosofia hermenêutica que se assume como excludente de toda a metafísica. O que falta na hermenêutica pura é a recusa do princípio da razão suficiente, que Heidegger – aparentemente não sem alguma necessidade de tentar justificar uma posição que lhe era adversa – comenta, em referência à sua formulação leibniziana, e procura descartar, designadamente em *A essência do fundamento*.

Mais pertinente parece averiguar-se a posição de Paul Ricoeur quando, em diferença daquele, pugna pela dialéctica da circularidade hermenêutica entre «pertença» e «distanciação». Se é certo que não podemos sair para fora da linguagem, e com ela da tradição cultural da nossa pertença – não há começo absoluto no nosso processo de pensamento –, podemos todavia, e devemos, tomar distância em relação a ela para sobre ela exercermos a reflexão da razão. Ora é justamente nessa procura das razões a que a razão jamais renuncia – e que o mesmo Heidegger, como os demais filósofos de hermenêutica, sistematicamente, embora também algo

⁶ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* B, 4, 100 a 20.

subrepticiamente, praticam ao procurarem dar razão do que vão afirmando – que somos convidados a saber da razão, ou da possibilidade, do ser e da verdade que se dão no tempo. E é aí que não se vê como possam subsistir uma ontologia e uma gnoseologia que laboram na sistemática renúncia a um fundamento metafísico do ser e da verdade que andam ditos na linguagem.

12. O problema de fundo, subjacente a esta recusa de dar razão do ser e da verdade que vêm à nossa experiência, parece residir e subsistir na ausência de uma clara distinção entre os três modos, que são também três níveis, de a verdade se dar à nossa consideração, distinção que temos vindo a fazer no nosso discurso. Dizemos «clara distinção» porque, eles andam efectivamente presentes nos escritos de Heidegger, bem como nos da filosofia hermenêutica em geral. Mas parece que não suficientemente atendidos em sua distinção e relação. É uma consideração teórica, à partida, mas que tem incidências na prática, isto é, no caso, nas exigências da verdade para que seja verdade. Estamos a referir-nos à distinção entre verdade *em si*, verdade *para nós* e verdade *em nós*.

O primeiro modo e nível é o da verdade como algo objectivo, anterior ao nosso conhecimento dela. O segundo é o modo e nível intermédio entre a verdade em si e a verdade em nós; refere-se ao próprio advir da verdade em si em direcção a nós. O terceiro é o da nossa (possível) posse subjectiva da verdade objectiva. O primeiro, que Platão e a tradição antiga e medieval tiveram particularmente em conta, é o que a filosofia hermenêutica considera inexistente, por ser próprio de uma verdade metafísica. O segundo é o modo que a mesma hermenêutica acolhe como único possível; é o da experiência da verdade no seu dizer-se a nós. O terceiro, especialmente visado pela filosofia moderna, é o da verdade como certeza, isto é, como posse subjectiva da verdade objectiva ou da verdade em si.

A verdade em si deveria ainda, por sua vez, entender-se com dois significados: ou como a verdade sem mais, identificável com a verdade originária, eterna ou supra-temporal, que permite dizer a Agostinho «Todo o verdadeiro é verdadeiro pela Verdade»; ou como a verdade objectiva das coisas temporais, ou seja, o que elas são em si mesmas. O primeiro significado foi o que esteve especialmente sob a consideração de Platão e de Agostinho; o segundo andou particularmente ligado ao realismo da escolástica que se filiava em Aristóteles e Tomás de Aquino.

13. Onde a razão hermenêutica se averigua efectivamente razoável é, como já atrás observámos, no pôr em crise (ou sob julgamento) a pretensão, típica da filosofia moderna, de chegarmos à posse da verdade em si, quer dizer à verdade em nós como perfeita correspondência com a verdade em si das coisas, em plenitude de certeza. Uma pretensão que tinha o seu quê, também típico da modernidade e lembrando a tentação dos primórdios ⁷, de colocar o homem ao nível de Deus.

Mas a razoabilidade da hermenêutica não pode prescindir da existência da verdade em si como referência natural e impeditiva para que se possa falar de uma verdade para nós. Falar de «verdade para nós» só pode ter sentido enquanto que essa expressão indica que se concebe a verdade como vindo *em nossa direcção*, mas provindo do ser das coisas e, em última análise, implicando a referência à Verdade em si subsistente e eterna. Com efeito, para a filosofia hermenêutica, a verdade a que temos acesso fica sempre a meio caminho entre a verdade em si e a verdade em nós. É feita de um misto de objectividade e subjectividade. É a verdade das coisas, não porém como são em si mas como se dizem a nós. No fundo, é uma verdade que mais se anuncia do que se apresenta. Não é um saber. É uma notícia, um «ouvir dizer», na escuta interpretativa da linguagem. Por isso, Heidegger, apesar de tudo, faz questão de acautelar que, embora a verdade hermenêutica seja de algum modo subjectiva, todavia «subjectiva» não significa aí «relativa», no sentido de depender do arbítrio do sujeito ⁸. «Para nós» significa por isso também que a verdade, sendo a palavra do ser que nos é dada (lado objectivo), ao mesmo tempo nos convida a participar activamente na procura do seu sentido, um sentido que jamais se abre em absoluta plenitude de verdade, antes mantém a sua reserva de mistério, convidando a uma incessante procura (lado subjectivo) ⁹.

É nesta ordem de ideias que deveria entender-se o mais pertinente significado da palavra «sentido», com que a hermenêutica

⁷ «... sereis iguais a Deus, ficando a conhecer o bem e o mal» (Gén 3, 5).

⁸ Cf. M. HEIDEGGER, *Ser e Tempo*, p. 296.

⁹ Esse foi, de resto, o modelo seguido por Jesus que «não falava senão em parábolas» (Mc 4, 34), deixando ao ouvinte essa parte de procura do seu desvelamento, mantendo-se todavia na humildade de quem está na procura, mais que no encontro definitivo e absoluto.

filosófica designa a «verdade para nós». O sentido não aponta só para nós. O sentido aponta também para a verdade em si. É um apontamento de verdade. Aponta para nós como destinatários; aponta para a verdade em si como referente que está no seu horizonte. Esse referente é o que, em última instância, ele *quer* dizer. Entre a verdade para nós e a verdade em si ele constitui-se em modo de flecha de dupla e oposta (que não necessariamente contraditória) direcção.

Se, pois, uma hermenêutica moderada se averigua razoável, já a hermenêutica niilista se apresenta como destituída de toda a razoabilidade. Se é razoável acolher a postura definida por Paul Ricoeur como a de um «espero estar na verdade», contrariando o pretensioso moderno «sei que estou na verdade», é de todo sem razão e sem sentido a pretensão niilista de que «não há nenhuma verdade». Se podemos aceitar que «a interpretação é a única maneira de o espírito finito possuir o infinito da verdade»¹⁰, não podemos entender a verdade hermenêutica sem essa referência à infinita verdade em si. O contrário será funcionar no interior da irracionalidade e descambar para a postura ideológica.

14. Ao recusar dar razão da verdade que vem à experiência no decorrer do tempo, a hermenêutica filosófica mais radical envereda, de facto, pelo caminho da ideologia. Com o devido respeito pela grandeza intelectual seu grande inspirador, Nietzsche, não é difícil perceber que a sua posição é, ela mesma, uma posição metafísica, no sentido pejorativo que a hermenêutica de raiz nietzscheana tende a atribuir a este termo. Com efeito, ela é assumida e proposta como posição absoluta, como verdade definitiva, no fundo como dogma.

O figurino da ideologia aparece especialmente claro na própria postura de profeta (particularmente figurado em Zaratustra) que ensina com autoridade uma nova doutrina. Para ser acolhida como tal, irracionalmente, que não para ser criticada ou repensada criticamente. Tem o seu quê de sagrado e de religioso. Zaratustra é sacerdote de uma qualquer nova divindade sem nome, diferente e inimiga do velho Deus da tradição que declara morto.

¹⁰ JUAN PEGUEROLES, *La revolution hermenéutica de H.-G. Gadamer*, «Espiritu» 45 (1996) 178.

Ideologia também, pelo seu confessado perspectivismo, em que é suposto que o que deveria ser procurado desinteressadamente como verdade antes é manipulado em função das opções e interesses vitais do pensador. Não foi ele quem deixou dito, em *Ecce Homo*: «da minha ânsia de saúde, de vida, fiz a minha filosofia»?

Por seu lado, os seus seguidores mais radicais, em permanente referência àquele, posicionam-se mais como professores de uma ideologia indiscutível que como discípulos com sentido crítico. E de modo semelhante se comportam muitos dos leitores de Nietzsche, que se reclamam de discípulos. Na verdade, são mais seguidistas submissos e cegos, em fidelidade canina, que seguidores vigilantes e críticos, mais partidários fanatizados que repensadores, por conta própria, do novo caminho iniciado. O pensamento nietzscheano é para eles uma doutrina. Nietzsche é para eles um mestre. Um mestre, porém, assumido, frequentemente, mais à maneira do antigo autoritário *magister dixit* que de um verdadeiro mestre que suscita, mas não tolhe, a reflexão própria daqueles que se propõem segui-lo. Também aqui não seria descabido presumir de um seguimento na linha do perspectivismo nietzscheano: também para os que o seguem não serão de todo alheias ao seguimento as razões do coração e da vida, mais que razões de uma sadia e desinteressada razão ou de uma razão verdadeiramente, e unicamente, interessada na verdade.

JORGE COUTINHO